

Die Suche J. A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft

1. Das Problem des Gegensatzes von historischer und dogmatischer Fragestellung

Von Gerhard L. Müller

»Die Geschichte ist heute unser größtes Problem«. ¹ Mit diesem bekannten Satz Gerhard Krügers ist die moderne Einsicht in die Relativität aller geschichtlichen Erscheinungen und in die subjektive Bedingtheit der Standpunkte geschichtlichen Urteilens beschrieben. Es zeigt sich weder in der objektiven Welt der Phänomene in Natur und Geschichte ein Absolutum, d. h. ein von der Geschichte nicht Bedingtes, noch finden wir in der Subjektivität unseres Geistes feste transzendente Verstandesformen oder ein Apriori psychischer Muster, wodurch wir die Welt betrachten, um dadurch wenigstens zu einer Intersubjektivität unserer Überzeugung zu gelangen. Diese umfassende Historisierung unseres Bewußtseins scheint eine definitive Beschreibung des Wesens des Christentums und seiner Begründung in einer übernatürlichen Autorität unmöglich zu machen. Theologie kann offenbar nur noch als soziologische und psychologische Beschreibung seiner historisch wechselnden Phänomene betrieben werden.

Dennoch erscheint im Hinblick auf die christliche Theologie ein möglicher Gegensatz von historischem und dogmatischem Zugang zum Wesen des Glaubens nicht ohne weiteres einsichtig. Denn in keiner anderen Religion ist der Bezug des Menschen zu Gott so durchgehend von Geschichte bestimmt. Offenbarung im christlichen Verständnis bedeutet schon im Ansatz nicht Mitteilung übergeschichtlicher Wahrheiten, die sich durch die geschichtsunabhängigen, also absoluten Regeln unserer Vernunft systematisieren und in ihren Konsequenzen formal-logisch deduzieren ließen. Offenbarung als Begriff ist vielmehr die Abkürzung für die schon im Alten Testament ansetzende Folge von Taten Gottes mit zunehmend inkarnatorischer Tendenz, wodurch er sich dem welthaft verfaßten Menschen als dessen Heil und Wahrheit nahebringt, die sich in der Geschichte der Gott-Mensch-Begegnung verwirklichen. Wenn die systematische Theologie diese geschichtlich sich realisierende Relation thematisiert und reflektiert »sub ratione Dei« (Thomas von Aquin), dann darf sie den Boden der Geschichte nicht vertauschen mit den luftigen Höhen, wo der spekulative Begriff ungestört mit sich selber spielt. Denn die Wahrheit der auszulegenden Heilsrealität gibt sich nur im Ereignis ihrer Geschichte zu erkennen. Ein methodisch exakter Zugang zum Realen in der Geschichte scheint darum keine Gefahr für eine dogmatische Perspektive auf die Idee oder den Logos dieser Geschichte darzustellen, sondern seine unentbehrliche Voraussetzung zu sein. Innerhalb der Einheit der

¹ G. Krüger, Die Geschichte im Denken der Gegenwart: ders., Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg / München 1958, 97.

theologischen Vernunft erscheinen historische und dogmatische Fragestellung nur als zwei sich wechselseitig bedingende Momente, nämlich als positiv konstatierender und als begrifflich-explizierender Zugang zum Logos der Geschichte gottmenschlicher Begegnung.²

Dieser Sicht einer ursprünglichen Einheit theologischer Vernunft liegt freilich ein umfassendes metaphysisches Wirklichkeitsverständnis zugrunde. Wo dessen Grundlagen zerbrechen oder verschoben werden, können Glaube und Geschichte auseinandertreten. Wenn das Vertrauen in die Gegenwart des Christusereignisses im Strom der authentischen Überlieferung der Kirche verlorengeht, muß der Glaube sich seiner Grundlagen gegen die »Überwucherungen« der Tradition durch empirische Forschung versichern. Damit gerät er aber in eine tödliche Aporie. Entweder stützt sich der Glaube auf die immer relativ bleibende Gewißheit empirisch-historischer Forschung oder er versucht seine absolute Gewißheit in innerer Geisterfahrung bzw. in einem vorweg gegebenen religiösen oder spekulativen Apriori zu sichern und büßt so seinen Bezug zum geschichtlich einmaligen Christusereignis ein. Die Frage bleibt also, wie das allseits historisch Bedingte unserer Glaubensanschauungen zur Basis des absoluten Wahrheitsanspruches des christlichen Bekenntnisses, d. h. des Dogmas werden kann.

Ernst Troeltsch hat in seinem bekannten Aufsatz »Historische und dogmatische Methode in der Theologie« (1898)³ die in der Aufklärung durchgesetzte Dissoziation historischer und theologischer Betrachtung des Dogmas auf den Begriff gebracht. Entschlossen läßt er alle Vermittlungsversuche einer aufklärerischen Vernunftreligion oder des spekulativen Idealismus hinter sich. Denn dort versichert sich die Vernunft durch ein Absolutes in sich selbst (eingeborene Ideen, transzendente Bewußtseinsformen, spekulativer Begriff des Absoluten), so daß etwa die geschichtliche Individualität Jesu nur eine Veranschaulichung eines ewigen Vernunftideals darstellt. Oder die Geschichte ist nichts anderes als der dialektisch sich entwickelnde Selbstvollzug des absoluten Geistes.

Troeltsch macht Ernst mit der Endlichkeit des Geistes insofern er davon ausgeht, daß dieser weder in sich selbst noch in einem einzelnen ausgrenzbaren Faktum der Geschichte ein Absolutes und Unbedingtes vorfindet, das nicht als Produkt der Geistesgeschichte aufzufassen wäre. Damit tritt aber auch das Christentum in den Gesamtzusammenhang der allgemeinen Religions-, Geistes- und Kulturgeschichte ein, und seine »Ideenwelt« wird relativiert. Zum ersten zeigt die historische Kritik, daß es auf dem Gebiet der Geschichte nur Wahrscheinlichkeitsurteile gibt. Daraus folgt, daß die Analogie, die zwischen allen Erscheinungen und Betätigungsweisen des menschlichen Geistes zu allen Zeiten waltet, das Maß für die Wahrscheinlichkeit des angeblich Einmaligen abgibt. Zum dritten ergibt

² Vgl. hierzu J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln und Opladen 1966. W. Kasper, *Grundlagen einer Theologie der Geschichte*: ders. *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 67–100; ders. *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*: ders. *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72–100; ders. *Kirchengeschichte als historische Theologie*: ebd. 101–116; K. Lehmann, *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft*, Mainz 1974, 35–53; ders. *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*: ebd. 54–93.

³ E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften II*, Aalen 1962, 729–753. Vgl. ders., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, München und Hamburg 1969.

sich die Einsicht in die Korrelation aller Ereignisse und Ideenbildungen in einem Gesamtzusammenhang menschlicher Geistesgeschichte. Es gibt keine supranaturalen Kausalitäten, auf die man zur Erklärung des christlichen Dogmas zurückgreifen könnte. Insofern zersetzt die historische Kritik jeden dogmatischen Anspruch auf die Autorität eines Gottes, der gleichsam vertikal in die Geschichte hinein spricht und ihre empirischen Kausalitäten auflöst (z. B. im physikalisch verstandenen Wunder). Die Voraussetzungen der dogmatischen Auffassung des Christentums, so meint Ernst Troeltsch, seien aber eine dualistische Metaphysik mit der Aufteilung der Wirklichkeit in eine geschichtlich natürliche und in eine göttlich übernatürliche Welt, weshalb Offenbarung als Einbruch von oben her in die Geschichte hinein gedacht werde, und eine dualistische Ethik im Rahmen von Sündenfall und erlösender Gnade. Deshalb werde auch inmitten der allgemeinen Religions- und Profangeschichte eine eigene Heilsgeschichte ganz anderer Natur ausgegrenzt. Troeltsch rückt so das Christentum in eine homogene Geschichtsbetrachtung hinein, in der jeder dogmatische Anspruch vergleichgültig ist, was bedeutet: Alles ist im gleichen Sinne gültig als ein mythisches Symbol religiöser Sehnsucht. Wo nun aber über Troeltsch hinaus der subjektive religiöse Standpunkt verlassen wird, müssen die religiösen Ideen reduktionistisch in ökonomische und psychosoziale Zusammenhänge aufgelöst werden. Christliche Dogmatik wird aber so oder so als Begriffsdichtung entlarvt, die allenfalls die archetypisch oder kulturspezifisch gegebenen Symbole auf die Ebene der Begriffe hebt.⁴

Hier zeigt sich allerdings, daß dieser Wirklichkeitssicht selbst ein ganzer Komplex von metaphysischen, erkenntnistheoretischen und anthropologischen Überzeugungen zugrunde liegt, die der empirisch-historischen Forschung vorangehen und ihre Ergebnisse präjudizieren. Genannt seien nur die typisch neuzeitliche Perspektive der Gewißheitsfrage, das deistisch gedachte Gott-Welt-Verhältnis, der Gedanke der geschlossenen Naturkausalität, das Prinzip vom zureichenden Grund, wonach der Rekurs auf eine übernatürliche Ursache entfällt, wenn alle physischen oder ideellen Erscheinungen durch endliche Ursachen erklärt werden können.

Diese epochale Einschätzung von Geschichte als notwendiger Auflösung des Dogmas und des Autoritätsanspruches der Kirche macht es aber unmöglich, daß das Christentum seine Identität einfach gegen die Geschichte behauptet im Sinne Kardinal Mannings, der das Ergebnis des I. Vatikanums so wertete: Wir haben durch das Dogma die Geschichte besiegt.⁵ Dies war aber nicht nur die Zurückweisung eines relativistischen Naturalismus

⁴ Vgl. E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie*, 740: »... so ist die alte (Methode) als die dogmatische zu charakterisieren, die von einem festen, der Historie und ihrer Relativität völlig entrückten Ausgangspunkte ausgeht und von ihm als unbedingt sichere Sätze gewinnt, die höchstens nachträglich mit Erkenntnissen und Meinungen des übrigen menschlichen Lebens in Verbindung gebracht werden dürfen. Diese Methode ist prinzipiell und absolut der geschichtlichen entgegengesetzt. Ihr Wesen ist, daß sie eine Autorität besitzt, die gerade dadurch Autorität ist, daß sie dem Gesamtzusammenhang der Historie, der Analogie mit dem übrigen Geschehen und damit der alles das in sich einschließenden historischen Kritik und der Unsicherheit ihrer Ergebnisse entrückt ist. Sie will die Menschen gerade an einzelne Geschichtstatsachen binden, und zwar an die Tatsachen, die den alle historische Analogie zerreißen den Charakter der Autorität bekunden.«

⁵ Nachweis bei: H. Fries, *Paul von Schanz (1841–1905): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert III*, hg. von H. Fries u. G. Schwaiger, München 1975, 197; vgl. zum Ganzen W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg, Basel, Wien 1962.

von einem extrem supranaturalistischen Standpunkt aus. Vielmehr droht in der so konzipierten neuscholastischen Dogmatik der christliche Begriff von Offenbarung selbst verkürzt zu werden; denn wenn die Selbstmitteilung Gottes an die menschliche Person notwendig die Gestalt des Inkarnatorischen annimmt und damit ohne ihre geschichtliche Vermittlung gar nicht existiert, läßt sich ihre Wahrheit nicht hinter der Geschichte oder gar gegen sie formulieren, sondern nur in ihrer geschichtlichen Gestalt ausfindig machen.

Dieses Prinzip der »Geschichtlichkeit der Offenbarung« wurde im katholischen Bereich erstmals von einer Gruppe von Theologen zur Grundlage ihrer Dogmatik gemacht, die unter dem Namen der sogenannten »Tübinger Schule« zusammengefaßt werden. In deutlicher Abhängigkeit von seinem Lehrer J. S. Drey hat Johann Adam Möhler in einer originellen Konzeption diese Frage durchdacht und damit die Beziehung von Dogma und Geschichte in eine ganz neue Perspektive gerückt.⁶

Möhler weiß natürlich, daß die Geschichte nicht erst ein Problem wurde, seitdem man die Abweichung des chronologischen und geographischen Rahmens der Bibel von den Einsichten der modernen Forschung wahrnehmen mußte. Das Problem von Identität und Wandel ist vielmehr schon mit dem reformatorischen Zweifel an der Zuverlässigkeit der kirchlichen Lehrtradition als innertheologische Frage gestellt.

Wenn die Schrift allein zusammen vielleicht mit den ersten Jahrhunderten zum Maß gemacht wird, erweisen sich spätere Lehrbildungen der Kirche, die nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift belegt werden können, als illegitime »Neuerungen«. Die Kirchen- und Dogmengeschichte wird in einem Verfallsschema gedeutet, wie es etwa Flacius Illyricus in seinen »Magdeburger Centurien« durchführt. Wahres Christentum entsteht, wenn man in ein früheres klassisches Stadium der Geschichte einsteigt. Im Gegenzug hierzu suchte Kardinal Cäsar Baronius mit seinen »Annales Ecclesiastici« in einem Konstanzschema apologetisch die stete Identität des Dogmas und der Kirchenverfassung nachzuweisen. Die kontroverstheologisch bestimmte katholische Dogmatik sah sich gezwungen, jede echte Entwicklung der Dogmen zu verneinen. Nachdem Gott in der Urkirche bis zum Tod des letzten Apostels der Kirche sozusagen das »Bündel« aller Wahrheiten anvertraut hat, gibt es nur eine Entwicklung, insofern diese Wahrheiten in ein logisch klarer gefaßtes und begrifflich präzises Konzept umgesetzt werden. Damit ist die Wahrheit des Glaubens rein begrifflich zu deduzieren — sicher nicht wie bei den Rationalisten aus einem vernunftgegebenen Begriff heraus, sondern aus einem von Gottes Autorität von außen her verbürgten Lehrbegriff. Die geschichtliche Entwicklung hat also für das Dogma nur eine akzidentelle Bedeutung, da sie hie und da Anstöße gab für eine terminologische Präzisierung.

⁶ Zur Gesamthematik vgl. J. R. Geiselman, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule*, Freiburg, Basel, Wien 1966; ders., *Die Katholische Tübinger Schule, ihre theologische Eigenart*, Freiburg, Basel, Wien 1964, bes. 65, 91, 323–342; R. J. F. Cornelissen, *Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J. A. Möhler in seiner Frühzeit = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie*, Bd. 14, Essen 1972.

2. Möhlers Zugang zum Wesen der Geschichte von der Anthropologie her

Für Möhler ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte identisch mit der Frage des Menschen nach sich selbst. Gewiß gibt es ein Interesse an ihrem »bunten Wechsel von Bildern und Gestalten«, um sich einen Nervenkitzel oder Unterhaltung für Mußestunden zu verschaffen. Einer tieferen Fragestellung drängt sich aber die Alternative auf, ob alles nur ein chaotisches Spiel des Zufalls und der Mensch selbst das Produkt einer ziellosen Entwicklung ist oder ob sich ein Ausgangs- und Zielpunkt des Ganzen und damit auch ein Logos, ein Plan der Geschichte, feststellen lasse. In der Einleitung zu seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen zeigt Möhler auf, daß die den Geschichtsbegriff bestimmenden Faktoren ursprünglich christlicher Herkunft sind. Die Ideen von einem Anfang und einem Ziel der Geschichte, von der Menschheit als ihrem einheitlichen Subjekt und von Gott, der in seiner umfassenden Heilsprovidenz sich als Herr der Geschichte erweist, ergeben sich nicht aus einer rein empirischen Betrachtung des Geschichtsablaufs. Sie sind ursprünglich religiöser Herkunft. Wenn wir also die Menschheitsgeschichte vom religiös-christlichen Standpunkt her betrachten, beziehen wir nicht eine subjektiv willkürliche Position, weil die Idee einer universalen Geschichte sich ihrerseits ja als die Konsequenz einer theologischen Bestimmung des Menschen erweist. Ein fatalistisches, pantheistisches, agnostisches oder atheistisches Wirklichkeitsverständnis kann darum keineswegs eine größere Objektivität beanspruchen. Wenn die Religion das Innerste des Menschen ausmacht, dann ist sie nicht Teil, sondern »Kern der Geschichte«. ⁷ Religion als geistig-sittliche Verfaßtheit des Menschen bedeutet aber die Verwiesenheit auf Gott. Die personale, durch Geist und Freiheit bestimmte Relation, die sich im freien Handeln von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott hin bildet, ist die Achse der Geschichte. Wir können uns die Geschichte nicht wie eine Glocke vorstellen, unter der ein abgeschlossenes Kontinuum endlich natürlicher Ursachen gegeben ist und in das Gott wie von außen her eindringen müßte. Obwohl der Mensch im Mittelpunkt eines natürlichen Zusammenhangs empirisch greifbarer Wirkungen steht, weist gerade seine religiös-sittliche Anlage auf eine Vollendung in personaler Gemeinschaft hin, die nur Gott gewähren kann, wenn er sich in der Liebe der Person als ihre Vollendung schenkt.

3. Geschichte als die Realisierung des Heilsangebotes Gottes

Das Übernatürliche faßt Möhler darum nicht vom Faktum der Offenbarung her auf als ein heterogenes »Hereinplatzen« Gottes in den Nexus der natürlichen Ursachen, sondern als ein freies vergebendes und uns erfüllendes Sichmitteilen des göttlichen Wortes in die personale Transzendenz des Menschen hinein. Der Weg geht nicht von dem physikalisch

⁷ J. A. Möhler, Einleitung in die Kirchengeschichte: ders. Gesammelte Schriften und Aufsätze II, hg. von J. Döllinger, Regensburg 1840, 261–290, hier 283. Auffällig ist die fast identische Verhältnisbestimmung von Metaphysik und Geschichte bei Thomas von Aquin; vgl. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.

unerklärbaren Vorgang in der Natur zum Glauben, sondern vom Glauben zur Welt. Vielmehr gelangt umgekehrt der Glaube, der in der Begegnung mit Jesus entsteht, zur Einsicht, daß Gott die natürlichen Ursachen nicht aufhebt, sondern in seiner schöpferischen Macht souverän lenkt, damit sie das leibliche und seelische Heilwerden des Menschen auszudrücken vermögen. Dabei kann Gottes Wort nie in seinem reinen »An sich« beim Menschen ankommen, sondern nur in der Vermittlungsform menschlich-kreatürlicher Gegebenheiten. Auch die Heilige Schrift stellt ja nicht das reine Göttliche im Profanen dar. Indem sich das Gotteswort ins Menschenwort bindet, ist die Schrift selbst ein Zeugnis der gott-menschlichen Verfassung des Christentums. Man kann diese inkarnatorisch und geschichtlich vermittelte Gegenwart Gottes in Jesus Christus und in seinem Heiligen Geist nur richtig erfassen, wenn man die Offenbarung nicht als etwas versteht, das nur in eine vorgegebene Geschichte eingegangen ist, sondern als etwas, das überhaupt Geschichte stiftet und Geschichte trägt. Denn Geschichte kann philosophisch und theologisch nicht wie ein vorweggegebener gewaltiger leerer Behälter gedacht werden, der im Ablauf der Zeit mit den Ereignissen aufgefüllt wird. Geschichte ist vielmehr das, was entsteht, wenn der universale Heilswille Gottes der freien Annahme oder auch der Zurückweisung durch den Menschen begegnet. So kommt Möhler zu einer umfassenden Definition von Geschichte: »... sie ist der in der Zeit sich entwickelnde ewige Plan Gottes mit der Menschheit, sich in ihr durch Christum eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgegangen aus freier Huldigung der Menschen selbst.«⁸

Wenn Christus nun die reale Mensch-gewordene Vermittlung Gottes zum Menschen hin ist, dann haben wir in ihm auch den Anfangs- und den Endpunkt der Geschichte sowie ihren Mittelpunkt, d. h. ihre Idee und ihren Logos. Die Geschichte in der Sukzession der Zeit teilt sich nun auf in eine vorbereitende Phase, in der alle Religionen sich auf Christus hin bewegen, und in eine Phase nach ihm. Und »so kann die Bedeutung der ganzen Geschichte wieder nichts anderes sein, als den ganzen Reichtum der Gnade und Weisheit, den der Sohn Gottes gebracht, im Laufe der Jahrhunderte zur Entfaltung zu bringen.«⁹ Die unübersehbare Masse der geschichtlichen Phänomene kann somit christologisch strukturiert werden. Allerdings begründet das Christusergebnis nicht eine eigene Heilsgeschichte neben der Profangeschichte. Wo wir einen eigenen Begriff von Kirchengeschichte entwickeln, können wir sie nur begreifen als »die Reihe von Entfaltungen des von Christo der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips, um sie wieder mit Gott zu vereinen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen.«¹⁰ Zum Bau des Tempels für Gott, der aus der Menschheit werden soll, tragen alle Völker ihre Materialien bei. Heils- und Kirchengeschichte im engeren Sinn sind sozusagen die Offenbarung des Bewegungsprinzips der universalen Menschheit auf Gott hin.

Da Möhler die Geschichte wesentlich auch von der menschlichen Freiheit her konzipiert, muß er jede Historiosophie ablehnen. Wenn wir im Glauben auch Jesus Christus als ihren Mittelpunkt annehmen, lassen sich doch die Ereignisse der Geschichte im einzel-

⁸ Einleitung in die Kirchengeschichte, 263.

⁹ Ebd. 266.

¹⁰ Ebd. 272.

nen nicht vorausberechnen oder für die Vergangenheit eindeutig konstruieren. Möhler lehnt darum die traditionellen Modelle, in denen man den Geschichtsablauf chronologisch periodisieren will, grundsätzlich ab (die Lehre von den vier Reichen bei Daniel oder den sieben Weltaltern oder die Joachimitische Lehre von den drei Reichen). Damit wäre das Reich Christi nur zeitlich an den Schluß gerückt. Es konnte aber nicht deutlich werden, wie Gott in Jesus Christus den Menschen selbst in der Mitte seines Daseins angesprochen hat und darin auch die innere Idee des gesamten Geschichtsverlaufs konstituierte.

Die einzelnen Ereignisse des äußeren Geschichtsablaufs lassen sich in ihrem Wirkungszusammenhang nur relativ beurteilen, weil wir ihre Gesamtfunktion im Hinblick auf den übergreifenden Heilsplan Gottes nicht restlos durchschauen, wenn wir ihn auch dann und wann erahnen können.¹¹

4. Die Geschichte als Ereignis der gottmenschlichen Begegnung (Geschichtstheologie und Geschichtspragmatismus)

Die religiös-theologische Grundauffassung Möhlers von Geschichte könnte vielleicht mit einer idealistisch-hegelianischen Sicht verwechselt werden. Aber schon Möhlers klare Abhebung des Menschen von Gott zeigt, daß der Mensch ein selbständiger Faktor der Geschichte ist. Darum kann eine Umschreibung der Totalität der Geschichte nicht rein als Resultat der Selbstbewegung des absoluten Geistes begriffen werden, der sich durch die Dialektik seiner Gegensätze entfaltet. Möhler lehnt darum eine spekulative Geschichtsdeutung aus einem ersten Begriff prinzipiell ab.¹² Unser Gottesverhältnis gründet auf dem einmaligen, spekulativ unableitbaren Ereignis des Auftretens, des Anspruchs und des Schicksals Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung. Christus ist darum nicht die in unserem Geist schon immer gegebene Idee oder — wie David Friedrich Strauß sagt — die Christusmythe, die sich an einer geschichtlichen Person allenfalls optimal veranschaulicht, ohne sich in ihr als einem einzelnen Exemplar zu erschöpfen. Der Weg des Glaubens geht umgekehrt vom unableitbar positiv Gegebenen des Ereignisses aus, wenn auch der Glaube sich freilich in Kategorien ausdrücken muß, die unserer Welterfahrung und unserer kulturellen Prägung entnommen sind. Aber die menschlichen Sprach- und Denkmuster, die wir zur Formulierung des Glaubensbekenntnisses benutzen, »produzieren« nicht den Glauben. Dieser entsteht nur am unableitbaren Ereignis der Begegnung mit Jesus. Für sich genommen können unsere menschlichen Sprachbilder noch einmal auf ihre Kontinuität und Diskontinuität mit der allgemeinen Religionsgeschichte überprüft werden. Dennoch kommt alles darauf an, daß der Glaube auf ein vor allem geschichtlich ausweisbares Positivum bezogen ist. Das heißt nun jedoch nicht, daß wir die Absolutheit Gottes unvermittelt mit empirisch-geschichtlichen Mitteln müßten fassen können. Daß es

¹¹ J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften I*, hg., eingeleitet und komm. von J. R. Geiselman, Köln und Olten 1958, 670—678.

¹² Vgl. J. R. Geiselman, *Eine Theologie der Geschichte: Symbolik II*, 511—525.

wirklich Gott ist, der in Jesus auf uns zukommt, läßt sich außerhalb der glaubenden und freien Zustimmung nicht noch einmal objektivieren. Denn die personale Begegnung mit Christus ist der transzendente Grund, aus der die gott-menschliche Geschichte hervorgeht, um sich in empirisch greifbaren Phänomenen darzustellen. Diese »sind Äußerungen, Darstellungen, Offenbarungen des christlichen Geistes, in dessen Mitte wir uns befinden müssen, wenn, was aus ihm heraus sich entwickelt, von uns aufgefaßt und gehörig beurteilt werden soll«. ¹³ Es gilt nun aber auch umgekehrt, daß man sich mit der Geschichte des Glaubens und der Kirche beschäftigen muß, um in den Geist des Glaubens hineinzuwachsen. Die religiöse Fundamentalansicht der Geschichte ersetzt also das Studium der Quellen nicht, sondern fordert sie. Möhler nennt dies den Geschichtspragmatismus. Gott handelt nicht schlechthin unmittelbar in der Geschichte, sondern immer durch Mittelursachen, und so ist auch Christus als Gott in inkarnatorischer Vermittlung gegenwärtig. Und darum hat die gottmenschliche Begegnung notwendigerweise auch eine empirisch greifbare Seite, ja sie kann überhaupt nicht ohne ihre geschichtliche Realisierung und damit Objektivierung in geschichtlichen Phänomenen gedacht werden. Die beiden genannten Aspekte sind allerdings nicht hintereinander gereiht oder übereinander geschichtet. Unsere gegenständliche Sicht von der Geschichte wird positiv-pragmatisch aufgebaut durch das Geschichtsstudium mit allen Mitteln der Philologie und der Quellenforschung, während eben diese pragmatische Methodik erst in der religiösen Sicht ihre Perspektive auf Gott hin gewinnt. Beide Betätigungsweisen verhalten sich zueinander etwa wie Seele und Leib im Menschen. Ohne die gestaltende Form nämlich des personalen Glaubens an Gottes eschatologische Gegenwart in Christus zerfiele die Materie der Geschichte in ein disparates Vielerlei, das nominalistisch nur durch unsere Begriffsaprioris strukturiert werden könnte. Ohne das Studium der Phänomene der Geschichte hingegen müßte der Glaube zu einem Spiel der Idee mit sich selbst werden. Die faktische Geschichte wäre nur im platonischen Sinn ein bewegtes Abbild der ewigen Ideen und ihnen gegenüber ein gewisser Abfall, aber nicht die abbildliche Teilhabe an Gottes bewegtem Leben, durch die wir auf ihn zugehen, um mit ihm vereint zu werden.

Wie aber kommen wir heute zu einer Begegnung mit Christus im Glauben, damit wir von daher die Geschichte des Glaubens nachvollziehen können und doch nicht durch gelehrte Forschung nur einen Gegenstand des Glaubens selbst konstruieren?

Dies ist nur möglich, wenn es eine Selbstvermittlung Christi gibt, die dem gottmenschlichen Charakter der real-geschichtlichen Offenbarung entspricht. Und hier zeigt sich der systematische Stellenwert von Kirche und Tradition für die Konstitution des personalen Glaubensaktes und seiner Auslegung in Geschichte. Soll der Glaube nicht in zeitlose gnostische Spekulation aufgelöst oder die Geschichte Christi nicht auf ein fernes ethisches Exempel reduziert werden, dann muß gelten: »Die Menschheit Christi ist die notwendige und wesentliche Form seiner Gottheit als Offenbarerin im neuen Bunde; desgleichen auch und eben deswegen die Kirche mit ihren Fundamenteinrichtungen die wesentliche Form der christlichen Religion; wird hier die Form vom Inhalt getrennt, so löst sich

¹³ J. A. Möhler, Einleitung in die Kirchengeschichte, 282 f.

dieser am Ende unausweislich in eine phantastische Leerheit auf und rückwirkend Christus in ein bloßes Gedankending.«¹⁴

5. Die Einheit von Offenbarung und Geschichte durch die Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im Überlieferungsprozeß der Kirche

Da Möhler unter Offenbarung nicht die Übergabe eines »Pakets« übernatürlicher Wahrheiten verstand, sondern die Mitteilung des göttlichen Lebens mittels der menschlichen Geschichte Jesu und durch die Gabe des Heiligen Geistes in unsere Herzen, kann die von ihm ausgehende Kirche in ihrer Gestalt und in ihrem Leben nur als der geschichtliche Prozeß begriffen werden, in dem sich Christus selbst auf menschliche Weise vergegenwärtigt. Der lebendige Christus und sein Geist sind das göttlich Unfehlbare. Aber auch das Menschliche an der Kirche ist untrüglich, freilich nicht für sich selbst, sondern insofern es Organ und Erscheinung des Göttlichen ist. »Indem der Erlöser durch sein Wort und seinen Geist eine Gemeinschaft stiftete, in welcher er sein Wort lebendig werden ließ, vertraute er eben ihr dasselbe zur Bewahrung und Fortpflanzung an; er legte es in ihr nieder, auf daß es aus ihr als immer dasselbe und doch auf ewig neu und in immer frischer Kraft hervorgehe, wuchere und um sich greife.«¹⁵

Zur personalen Begegnung mit Christus, welche stets das Ursprungsereignis des Glaubens bleibt, kommt es darum nur durch die Aufnahme des Zeugnisses und der Autorität der Kirche sowie durch die Teilhabe an ihrem Leben in Bekenntnis, Liturgie und Dienst. Ihre Tradition ist darum alles andere als die mechanische Weitergabe von Satzwahrheiten. Tradition ist der lebendige, nie unterbrochene Prozeß der Selbstvergegenwärtigung Christi mittels der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und mittels ihrer Institutionen des Apostolates, der Glaubensregel und vor allem der heiligen Schrift, als dem Dokument ihres maßgebenden Ursprungs, auf das sie sich hinsichtlich des Inhalts ihrer Lehre zurückbeziehen muß.

Auf die Frage also, wie wir heute zur Wahrheit Christi gelangen, muß der Katholik sagen: Nicht einfach durch das Studium der Schrift, sondern durch den Eintritt in den geschichtlich sich fortpflanzenden Gesamtsinn der Kirche komme ich zum richtigen Verständnis der Heiligen Schrift als Wort Gottes. Dieses Gesamtverständnis aber nennt Möhler die Tradition im subjektiven Sinn (*fides quo traditur*). Sie ist »der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort.«¹⁶ Von diesem *sensus fidei* her sind die Fragen der Auslegung des Glaubens letztlich zu entscheiden. Wenn der Radius der Schriftlehre und des Glaubensbewußtseins der Kirche sich auch decken, darf

¹⁴ J. A. Möhler, *Symbolik I*, 599.

¹⁵ Ebd. 390.

¹⁶ Ebd. 415.

dennoch ihre formelle Verschiedenheit nicht übersehen werden. Den wesentlichen vorgegebenen Inhalt der Offenbarung finden wir in der Schrift. Neue Inhalte kann das Glaubensbewußtsein nicht hervorbringen. Es dient nur ihrer glaubensgeschichtlichen Explikation und Konkretion. Aber Schriftlehre und kirchliches Bekenntnis widersprechen sich nicht, weil sie beide die Wirkung des übergreifenden der Kirche gegebenen Heiligen Geistes sind, der in der Kirche und durch sie wirkt.

Der Glaubenssinn der Kirche, die subjektive Tradition, muß nun aber auch ständig in objektive Tradition (*fides quod traditur*) sich umsetzen, wie sie uns in den Dokumenten der Glaubens- und Kirchengeschichte begegnet und insofern Gegenstand historisch philologischer Forschung sein muß (Glaubensbekenntnisse, liturgische Formulare, konziliare Kanones, Schriften zu theologischen Themen und Dokumente der Frömmigkeitsgeschichte). Die exegetische und die historische Forschung sind darum wohl nicht Grund und Bedingung dafür, daß die Kirche überhaupt bei ihrem eigenen Glauben ankommt, aber wegen der geschichtlichen Verfassung des menschlichen Geistes sind sie ein wesentliches Instrument, durch das sich die Kirche mit ihrer eigenen Glaubensgeschichte reflexiv vermittelt und sich ihrer Identität und Kontinuität versichert. »Wie von Anfang an Idee und Geschichte, Lehre und Tat, innere und äußere Wahrheit, inwendiges und auswendiges Zeugnis organisch verbunden waren, so muß es auch Religion und Kirche sein und alles dies darum, weil Gott Mensch geworden ist.«¹⁷ Übrigens — darauf weist Möhler hin — wollte auch Luther nicht durch historisch-grammatikalische Forschung den Sinn der Schrift erschließen, denn dies hätte ja seinem Prinzip grundlegend widersprochen, daß der Mensch nicht von sich aus zu Gott gelangen kann. Er verstand ja die Heilige Schrift ausschließlich als Gottes Wort allein, deren Sinn man nicht durch menschliche Tätigkeit begreift, sondern allein durch die innere Gabe Gottes selbst, den Heiligen Geist.¹⁸

6. Gottes ewige Wahrheit in geschichtlicher Gestalt

Hegel, der ältere Zeitgenosse Möhlers, war des Problems der Entwicklung der Wahrheit und ihres ewigen Anspruches nur Herr geworden durch die Identifikation des Wahren und des Ganzen: »Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.«¹⁹ Die absolute Wahrheit stellt sich darum nur als das Endprodukt der geschichtlichen Gesamtentwicklung dar. Die einzelnen Momente tragen nur relative Wahrheit in sich, insofern sie als dialektischer Gegensatz zum Gegebenen den Geschichtsprozeß vorantreiben. Hegels Schüler, Ferdinand Christian Baur, wollte

¹⁷ Ebd. 401.

¹⁸ Ebd. 465.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede: *Gesammelte Werke* Bd. 9, hg. von Wolfgang Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1980, 19. Mit dem evolutionistisch-dialektischen Verständnis der Dogmenentwicklung bei Baur hat Johann Adam Möhler sich besonders auseinandergesetzt in seiner Schrift: *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Verteidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen*, Mainz 21835, 460—508.

Möhlers »Symbolik« entgegen die Konfessionen als notwendige Bildungen der sich dialektisch entfaltenden christlichen Grundidee begreifen. Möhler machte demgegenüber geltend, daß wegen der fundamentalen Verschiedenheit der Schöpfung von Gott Welt und Geschichte nicht einfach die Erscheinung des Lebens der Gottheit sein können. Die Geschichte ist vielmehr Realisierung des Menschseins in der Kontingenz der Zeit. Wir hatten aber gesehen, daß die Vollendung des Menschen ursprünglich in der personalen Nähe Gottes gegeben ist. Sie enthält schon die Fülle und das Wahre ganz in sich, nämlich die Erfüllung der Person durch die Liebe Gottes. Die Zeit trennt den Glaubenden daher nicht von Gott, und auch das Ende der Geschichte in der Parusie bringt kein neues qualitatives Verhältnis zu Gott, sondern nur die Offenbarung des Gegebenen in seiner endgültigen Form. Die Zeit, durch die sich der einzelne Christ und die Kirche bewegen, birgt darum die Chance in sich, die »Fülle des Anfangs«²⁰ nun in den ganzen Umfang des Menschlichen in seinen individuellen, sozialen und universal-geschichtlichen Zusammenhang umzusetzen. So ist durchaus jede Zeit unmittelbar zu Gott, ohne daß eine echte geschichtliche Entwicklung im Glaubensleben der Kirche ausgeschlossen werden muß. Vor allem der spätere Möhler sieht in der Geschichte nicht nur einfach eine organische Fortentwicklung. Er erkennt nun auch die Antagonismen der verschiedenen Geister, die die Lehrentwicklung vorantreiben oder sogar erzwingen. Die Einsicht in das Menschliche als der Präsenzform des Göttlichen führt ihn dazu, vom Menschen als aktivem Empfänger des Wortes Gottes zu sprechen. Der Mensch empfängt die ursprüngliche Wahrheit nur, indem er sie in seinem Geist verarbeitet durch die Analyse seiner Aspekte, durch eine faßliche Gliederung der Mannigfaltigkeit ihrer Perspektiven in der Zurückführung auf die tragenden Zentralideen, durch die Abklärungen gegen die inneren Einwände oder die äußere Bestreitung. So muß man sagen, daß der Kirche der Apostel und der nachapostolischen Zeit der ganze Inhalt der Offenbarung anvertraut wurde, daß aber ihre menschliche Darstellung im Gang der Zeit jeweils notwendig eine andere und neue Form gewinnen muß, worin sie rezipiert wird, damit die Gesamtkirche ihren Glauben gültig ausdrücken kann. Am Beispiel des nicaenischen »Homoousios« zeigt Möhler, daß diese Formel wie alle lehramtlichen Begriffe eine menschliche Ausdrucksweise der göttlichen Wahrheit ist. Sie kann durch hundert andere ausgetauscht werden. Aber indem sich die kirchliche Autorität eben für diese entscheidet, wird ein konziliares Dogma zu einer bestimmten menschlichen Form, die die göttliche Wahrheit des Glaubens bezeugt und enthält. Dies schließt eine spätere Entscheidung für andere Sprechweisen nicht aus. Gegenüber der häretischen Bestreitung kann und darf die geschichtlich gewordene Form des Glaubens nicht nur einfach konservierend wiederholt werden. Dem häretischen Einspruch verdankt die Kirche oft sehr viel, indem sie gezwungen ist, sich über den Sinn, die Tiefe und die Prinzipien ihres Glaubens klarer zu werden. Die Dogmenentwicklung mit ihren Kontroversen erweist sich darum als eine mit der menschlichen Gestalt der Offenbarung mitgegebene Notwendigkeit. Die Kirche muß zum einen im Rückgang auf die Quellen ihrer Lehre in

²⁰ Diesen Gedanken entfaltet der frühe Möhler im Geiste romantisch-organologischen Entwicklungsdenkens in pneumatologischer Perspektive in seiner Schrift: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*. hg., eingel. u. komm. v. J. R. Geiselman, Köln u. Opladen 1951.

der Heiligen Schrift und in der frühen Tradition ihren Glauben inhaltlich feststellen und zugleich in seiner menschlichen Sprachgestalt für die Zukunft kreativ gewinnen und einholen. Die Kirche kann sich der Identität ihres Glaubens nicht versichern, indem sie etwa nur auf die Darstellungsform des Glaubens in der apostolischen Zeit zurückgreift. Dies würde der menschlichen Gestalt des Glaubens und seiner Entwicklung in der Zeit widersprechen. Weil es aber auch keine absolute Identität zwischen dem katholischen Glaubensinhalt und seiner zeitentsprechenden Darstellungsform gibt, eröffnen sich nun auch die Möglichkeiten für einen ökumenischen Dialog der Christen, der nicht einen simplen Relativismus der Wahrheitsfrage zur Voraussetzung hat. Ökumenischer Dialog kann nur begriffen werden als das Ringen um eine zeitgemäße Darstellungsform des Glaubens, auf dessen maßgebenden Inhalt sich alle Teilnehmer verpflichtet haben.

Möhler würde sich allerdings mißverstanden fühlen, wollten wir das Unveränderliche einfach auf Gott übertragen und das Menschliche nur als das Veränderliche beschreiben. Gerade weil der endliche Mensch auf Gott hin finalisiert ist, findet er das Absolute nicht zuvor in seiner Welt, sondern in Gott selbst, der ihm nahekommt. Die Geschichte ist nicht das Ungemessene der chaotischen Vielfalt, sondern Bewegung auf Gott zu, der als Ursprung und Ziel in Christus der Mittelpunkt des Menschen und seiner Selbstentfaltung in der Geschichte geworden ist. Der Theologe braucht also nicht irgendeine endliche Erscheinung zu verabsolutieren und das Ganze der Geschichte unter den Systemzwang einer Idee zu stellen, um so dem Relativismus zu entgehen. Er braucht sich aber auch nicht agnostisch oder nihilistisch in der Vielfalt der Geschichte zu bewegen, ohne ein Ordnungsprinzip finden zu können, denn wo der Glaubende Christus als Mittelpunkt seines Daseins angenommen hat, versteht er die Geschichte wesentlich logisch. Umgekehrt gehen uns Idee und Inhalt des Christusb Glaubens nur durch deren geschichtliche Vermittlung auf. In der Gründung des Glaubens auf das Christusereignis zeigt sich also, daß es die eine Theologie gibt, die nur in einer zweifachen Bewegung ihr einziges Ziel erreicht. Nur im Nach- und Mitvollzug der gottmenschlichen Geschichte erreichen wir ihren Logos, nämlich die Wirklichkeit »sub ratione Dei« zu begreifen, und nur unter der im Glauben angenommenen Idee erfassen wir die einzelnen Ereignisse der Geschichte als eben deren Realisierung.